

46. Шедяков В.Е. Воплощение идей социального государства: утопия или необходимость, позади или впереди? / В.Е. Шедяков // Первый независимый научный вестник. – 2015. – № 1. – Ч. 2. – С. 44–48.

47. Шедяков В.Е. Между умным обществом и диктатурой крупного капитала / В.Е. Шедяков // Суспільні науки: напрямки та тенденції розвитку в Україні та світі: Матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – Одеса, 15–16 липня, 2016. – С. 71–75.

48. Шедяков В.Е. Социальная ответственность как условие продуктивной основы гармонии интересов / В.Е. Шедяков // Economy and Society: modern foundation for human development: Proceedings of the International Scientific Conference. – Leipzig, Germany, October 31<sup>st</sup>, 2016. – Part II. – P. 66–68.

49. Шедяков В.Е. Развитие социальной справедливости: место социетального управления / В.Е. Шедяков // Theoretical and applied researches in the field of pedagogy, psychology and social sciences: Proceedings of the International Scientific-Practical Conference. – Kielce, Republic of Poland, December 28–29<sup>th</sup>, 2016. – P. 144–147.

50. Шедяков В.Е. Гуманизация социальных отношений средствами публично-приватного партнёрства в процессе становления умного общества / В.Е. Шедяков // Personality Development In the Age of Globalization. – Morrisville, USA : Lulu Press, 2016. – P. 46–50.

**Янушевич І.А.,**

*кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії та методології науки  
Одеського національного політехнічного університету*

## **МОДАЛЬНІСТЬ МОЖЛИВОГО В ПАРАДИГМІ ГУМАНІТАРНИХ НАУК**

### **Анотація**

*Існування модальності дозволяє аналізувати форми людської діяльності, культури і свідомості з погляду їх відтворювального змісту. Аналіз тієї або іншої функції культури не зводиться до її ототожнення з модальністю, але повинен виявити її структуру, що лежить у конкретно-історичній формі, виявити провідну модальність. Розмежування трьох модусів буття і, відповідно, трьох модальностей висловлювання належить до прадавніх тем філософії. Ще Арістотель виділяв дійсне, можливе і необхідне – поділ, пізніше розвинений у середньовічній схоластиці І. Кантом. Очевидно, вичленення трьох модальностей відповідає якійсь глибинній моделі свідомості. Особливий інтерес щодо цієї тріади викликає той факт, що вона ніяк не укладається в діалектичну схему, не розкладається на тезу, антитезис і синтез. Кожна з модальностей визначається стосовно іншої, але не може бути зведена до синтезу двох модальностей або до їх опосередкування. Сучасна філософія, вичерпавши модальність суцього і належного, які звужували її теоретичну достовірність, відкриває в собі третю модальність – модальність можливого, яка здатна розширити її практичну застосовність.*

## Вступ

Модальності можливого філософи та культурологи надавали меншого значення, ніж модальностям реального та належного. Метафора «потоків можливостей» за її візуалізації припускає різні напрями руху цього потоку. Можливості, перебуваючи «попереду», у майбутньому можуть притягати нас і змушувати спрямовуватися назустріч їм. Ті, які підштовхують нас «позаду», нагадують про час, що проходить марно, не дають ухилитися від їх хоча б часткової реалізації. Можливості становлять основу турбулентних, динамічних, нелінійних процесів у сучасній культурі.

Сама ж філософія довгий час намагалася пояснювати або змінювати світ, тоді як, власне кажучи, її покликання – множити можливі світи. І першим мислителем, який побудував систематичну метафізику можливого і тим самим перевернув співвідношення потенційного й актуального, не вступаючи у пряму суперечку з Арістотелем або Т. Аквінським, був М. Кузанський [1]. Він заклав основи філософії можливого. Остання в той час визначилася як різновид філософського знання, яке за своїм статусом співвідноситься із двома іншими головними філософськими дисциплінами – онтологією й епістемологією. Проте традиційно основне питання філософії визначалося у сфері співвідношення буття і знання (дійсності і свідомості), яке по-різному вирішувалося в таких панівних напрямках, як монізм і дуалізм, реалізм і номіналізм, ідеалізм і матеріалізм. Нині ця традиція розвивається в бік виокремлення ще двох груп основних питань, які пунктирно простежуються в історії філософської думки, але ще потребують методичного вивчення.

У першій групі питань, що виникають на схрещенні онтології і філософії можливого, розглядається співвідношення реального і можливих світів, акту і потенції, необхідності і випадковості, детермінізму і волюнтаризму, впливу середовища і вольового самовизначення особи. У другій групі питань, що виникають на схрещенні епістемології і філософії можливого, розглядається співвідношення знання і віри, теорії і гіпотези, досвіду й інтуїції, достовірності і свідомості, емпіричних і ймовірнісних моделей у науці і культурі, у засобах інформації і комунікації. Ці питання належать до не менш фундаментальних, ніж питання, що виникають на межі онтології й епістемології.

Мета статті – показати, що сучасна філософія, вичерпавши модальність суцього і належного, відкриває в собі третю модальність – модальність власне можливого.

### § 1. Модальність культурної стійкості і культурної варіативності у процесі історичного розвитку суспільства

Як правило, у філософії під час аналізу темпів соціокультурних змін нерідко акцент робиться винятково на прискоренні життєвого циклу культурних практик, творів мистецтва і т. п. Історія як процес регулюється, по суті, тими самими чинниками, що визначають і культурну динаміку. В історії також спостерігається модальність соціальної стійкості (стабільність організаційної структури соціуму) і модальність соціальної варіативності (гнучкість цієї структури і її поетапне ускладнення та виникнення різних варіантів розвитку подій). І детермінується це переважно тими самими причинами, що і модальності культурної динаміки.

Разом із тим через стікання зовнішніх і внутрішніх обставин у кожний конкретний момент історії в одній або іншій локальній культурі може домінувати одна із цих модальностей, а інша в цей час може бути відтиснута на узбіччя актуального функціонування. Але історичні обставини рухливі, і в якийсь момент на перший план виходить інша модальність, відтискуючи першу, і т. п. Крім того, у різних областях

соціальної практики через особливість їх спеціалізованих функцій може стійко переважати якась із названих тенденцій, що не виключає існування й інших, але наявних «у тіні» першої.

Так, модальність реального та належного, так званого «прямого відтворення», переважає в етнічних і соціальних звичаях та вдачах, у нормах і стандартах мови та писемності, у релігії, в освіті. Навпаки, у науці і в останні два століття в мистецтві (включаючи також художню літературу) панує тенденція творчого відновлення (розвитку, мінливості, варіативності), тобто їм властива модальність, що характеризує можливе та випадкове. Водночас економіка, політика, ідеологія, суспільна свідомість, соціальна комунікація та деякі інші області функціонують ситуативно: під впливом то однієї, то іншої тенденції, історично змінючи їх неодноразово. Так чи інакше, але в культурному процесі завжди в якійсь формі конкурують і взаємодіють дві модальності – можливості або мінливості та модальність реального й належного (відтворення); без цього ніякої культурної динаміки за визначенням бути не може.

Історична динаміка культури проявляється переважно в її розвитку, але іноді й у деградації, що виражається у втраті можливостей, що існували. За допомогою аналітичного порівняння функціональних можливостей культури в різні періоди історії і визначається її історична динаміка та вектор. Водночас далеко не всяка людська діяльність є культурою. Культурний характер має тільки та діяльність, чії технології мають певну історичну стійкість (повторюваність), а результати (продукти) – символічну значущість. Утім ці дві риси тісно взаємозв'язані між собою. Найбільшою символічною значущістю, як правило, володіють найбільш стійкі форми соціальної активності людей. Винятки із цього правила бувають, але вони екстраординарні. Стійкість культури проявляється у відтворенні (неодноразовому повторенні) культурних феноменів (як технологій із виробництва чого-небудь, так і вироблених продуктів у їх основних характеристиках), що є однією з головних форм існування культури в історії. Причин такого роду культурної стійкості було багато.

По-перше, це прагнення виробника до економії своїх фізичних і розумових зусиль. Механічне повторення прийому, що вже показав свою ефективність, і виготовлення відповідного продукту завжди простіше й економніше, ніж винахід чогось нового.

По-друге, це основний алгоритм навчання, що переважав у минулому, виражений у сентенції «роби, як я». Учень повинен був навчитися скрупульозно повторювати те, що і як робить вчитель; інших знань, умінь і навичок йому не викладалося. Природно, що за такого алгоритму навчання нових поколінь працівників продукція тільки відтворювалася у своїх основних характеристиках і оновлювалася у виняткових випадках.

По-третє, пряме відтворення «вчорашнього дня» нав'язувалося панівною ідеологією. Культ минулого як єдиного «правильного» стану соціальної реальності протримався в європейській культурі фактично до епохи Просвітництва. На Сході він зберігається досі, парадоксально поєднуючись із модернізацією в окремих областях соціальної практики. Що ж до Європи, то показово, що і художники Ренесансу, і теоретики Реформації, як правило, вважали, що у своїй творчості вони тільки «повертаються» до еталонних зразків мистецтва Античності і первинних євангельських текстів, очищених від пізніших суб'єктивних і ситуативних інтерпретацій. Відтворення канону осмислено розглядалося як головне завдання будь-якої діяльності.

Трактування культури як «мистецтва повторення» настільки закріпилося за нею, що навіть викликало дискусії про те, наскільки сучасне мистецтво, орієнтоване на оригінальність всякого нового художнього образу і творчого рішення, можна

розглядати як явище культури. Для справедливості варто зазначити, що така орієнтованість мистецтва і літератури на оригінальність виникла тільки в ХІХ ст. переважно під впливом ідей Просвітництва (модерну). Більш раннє мистецтво цілком укладалося в загальнокультурну програму відтворення канону в тій або іншій його інтерпретації. Відомо, що У. Шекспір не придумував колізії багатьох своїх п'єс, а лише творчо інтерпретував сюжети, які в його час вважалися цілком канонічними. Але для сучасного мистецтва за його тяжіння до оригінальності (яка більше проявляється в інтерпретації, ніж у змістовному новаторстві) більш характерне наслідування тенденції індивідуалізації образів, а не трактування культури як «мистецтва повторення», що відповідає актуальним загальнокультурним трендам панівної типології діяльності.

Модальність стійкості у функціонуванні культури сучасною наукою називається традиційністю. Водночас треба зазначити, що система традицій, як показують етнологічні дослідження навіть найбільш архаїчних співтовариств, зовсім не є механічно точним повторенням канонічних зразків, а передбачає і їх більш-менш широку ситуативну інтерпретацію [2, с. 125–185]. Це залежить і від сфери діяльності: велика варіативність допускається в господарській і художній практиці, менша – у релігійних ритуалах, дотриманні звичаїв і т. п. Важливо те, що і на ранніх етапах історії якась новаційність та імпровізаційність допускалася з тих або інших причин. Тобто разом із культурною стійкістю модальність культурної мінливості мала місце завжди, хоча в давнину вона була порівняно рідкісною і, найімовірніше, ідейно екстравагантною.

Які ж причини стимулюють культурну мінливість? Очевидно, їх дві: зовнішня і внутрішня. Ситуація з культурною мінливістю під впливом зовнішніх умов діяльності добре вивчена наукою і називається адаптацією (приспосовуванням). На ранніх стадіях історії (у первісний період, в аграрний період – у сільських громадах) люди адаптувалися переважно до природних умов, що визначали способи безпосереднього харчування і сільськогосподарської діяльності. Ці умови змінювалися дуже рідко і поступово (за винятком стихійних лих), через що такими ж стійкими були і культурні комплекси сільських співтовариств.

Складніше зрозуміти природу культурної мінливості, викликану внутрішніми процесами саморозвитку співтовариства. Такий саморозвиток полягає в ускладненні структури суспільства як соціальної системи і зумовлений багатьма чинниками, але понад усе – поглибленням спеціалізації в діяльності людей, перетворенням їх на вужчих і менш кваліфікованих фахівців, що веде до більшої диференціації їхніх соціальних інтересів [3, с. 280–290]. Це, зокрема, детермінує появу нових соціальних замовлень на культуру і, як наслідок, нових культурних форм. На відміну від культурної адаптації, зумовленої тим, що культура є функцією суспільства і модифікується зі зміною зовнішніх умов його буття, мінливість культури, викликана внутрішніми причинами, пов'язана з тим, що суспільство самореалізується у формах своєї культури і змінює її параметри відповідно до власного розвитку. Образно кажучи, у першому разі костюм змінюється у зв'язку зі зміною погоди, а в другому – у зв'язку зі зміною пропорцій тіла власника.

Тут важливе розуміння того, що модальність стійкості культури і модальність її мінливості не виключають одна одну, а є обов'язковими складниками будь-якого варіанта культурної динаміки. Тільки у різні історичні епохи і в різних ситуаціях вони є присутніми в різній пропорції. У варіанті культурного розвитку і модернізації системи обидві модальності функціонують у порівнянних пропорціях, але в основних

системотвірних параметрах культурної освіти все-таки переважає тенденція стійкості, а мінливість охоплює приватні форми і підсистеми. А ось у варіанті оновлення системи і подолання традиції, навпаки, модальність мінливості визначає саме основні системотвірні параметри, тоді як окремі форми і підсистеми можуть зберігати свою традиційність.

У науковій літературі останніх десятиліть часто доводиться стикатися з наріканнями вчених на те, що сучасна культура переживає кризу. Але культурна криза є нічим іншим, як послабленням культурно-консолідованих зв'язків у громадському розвитку, викликаним тією чи іншою причиною. У житті всякого співтовариства спостерігається баланс соціально-диференційних тенденцій, пов'язаних із суперництвом соціальних інтересів і процесів розвитку, що посилюють динаміку, і культурно-консолідованих тенденцій, що пов'язані з єдністю ціннісних орієнтацій людей і посилюють соціальну стійкість соціуму. Зростання соціально-диференційної тенденції несе в собі небезпеку технічного розпаду соціуму, а надмірне зростання культурно-консолідованої тенденції може відгукнутися небезпекою трансформації соціуму в релігійну секту або щось подібне. В історії знаємо приклади і того, й іншого. Важливий баланс обох тенденцій у соціумі. Адже культура не зобов'язана подобатися усім і усіма своїми рисами. Якщо комусь, наприклад, не все подобається в культурі бароко, це не означає, що барочна культура кризова.

Звичайно, якщо бачити головні культурні проблеми людства у тлумаченні мистецтва, чим захоплені деякі культурологи, то криза – це перманентний стан художньої практики (тому, що соціальне замовлення змінюється швидше, ніж на це реагують художники, і тому, що оцінки актуального стану художньої практики завжди суб'єктивні). Така природа гуманітарного знання, що відбиває різні інтерпретації соціальної реальності. Але завдяки цьому стан культури оцінюється різними дослідниками або як успішний, або як кризовий, або як збалансований. Це цілком залежить від того, як відноситися до актуального стану історії. Культурна криза – це визнання невідповідності можливостей культури сучасним проблемам, що вирішуються історією.

При цьому у варіанті оновлення системи і подоланні традиції спостерігається стрімке розширення сфери можливого: зростає ступінь можливого в самій реальності, у процесі перетворення фактів в імовірності, теорій – у гіпотези, тверджень – у припущення, необхідностей – в альтернативні можливості. Вражаючим прикладом уможливлення реальності є повсякденне існування більшості людей у сучасній історії. Позитивні та негативні сторони життя людини виявляються суцільно умовними з погляду економіки, яка ґрунтована на статистиці, підрахунку ймовірностей, а не на однократності фактів, що вже сталися. Люди все частіше користуються кредитами на можливе (а можливо, і ні) будівництво будинку, платять страхові внески за свої можливі нещастя – аварії, хвороби і навіть смерть. Реальність іде з-під ніг сучасної людини подібно тому, як у фізиці одні закони, будучи фундаментом для однієї реальності, втрачають свою стійкість стосовно іншої. «З великою імовірністю може бути, що цей світ, загублений десь у глибинах неосяжного Мультиверсуму, являє собою лише незначну цеглинку світу, а наш світ, зокрема, складається з неймовірно величезної кількості світів, які ми вважаємо частками. <...> Гіпотетичні поки що фридмони ведуть людську думку в таку далечінь, що охоплює дух» [4, с. 273].

Але наскільки однозначним є відношення суспільства до світу можливого, що нам відкривається? Хоч у загальному вигляді розвиток культур можна уявити як розширення сфер можливого, зростання досяжного спричиняє собою множення

варіантів розвитку, що не здійснилися, та розширення сфери неможливого. У широкому розумінні будь-який процес розвитку полягає не тільки у зростанні та удосконалюванні, але й у втраті та занепаду (такий погляд ствердився, зокрема, у всевіковому підході у психології розвитку [5]). І от ці нездійснені можливості психологічно закономірним чином викликають захисну реакцію людей та спільностей.

Навряд чи можливо визначити, коли в історичному масштабі людське «Я» отримує імпульс такого роду, прагнучи не до чогось певного, але до самих меж можливого. У кожній епохи свої обрії і своє розуміння межі можливого та неможливого в історії, тому в такому разі важливо враховувати фактор часу, що виявляє нові аспекти проблеми межі можливого. Коли відбувається зміна соціокультурного контексту, то на «стику» традицій, що склалися і діють, та сформованих нових тенденцій виникає феномен меж можливого, який указує на те, що ці нові тенденції не відразу стають альтернативою домінантному типу мислення та знання.

Одна із граней проблеми можливого у філософії – проблема нескінченності пізнання. Трактатування самосвідомості як нескінченного прагнення належить Платону, проходить через усю платонічну традицію християнської філософії до твердження Фіхте про те, що сутність людського «Я» є нескінченим прагненням. У своїх бажаннях і діях «Я» завжди зустрічає межу, перешкоду: без такого обмеження прагнення «Я» не було б спрямованим. Але разом із тим «спрямованість є запереченням обмежень, вихід за межі кожного обмеження, що знову прокладається, і без цього почуття від усякої такої кінцевості також не було б спрямованості» [6, с. 235].

Карл Ясперс, з'ясовуючи історичну сутність людини, зв'язував саму появу людини сучасного типу з рефлексією людини в «осьовий час» стосовно границь і меж своїх можливостей. К. Ясперс вважав, що в ті часи розрив між можливостями більшості людей і можливостями окремих особистостей був суттєво більшим, ніж зараз. В уявленні К. Ясперса людина тільки як історична сутність виявляється у граничній ситуації, наштовхуючись на власні межі, «людина пізнає вічність у часі, історичність – як явище буття, знищення часу в часі» [7, с. 83].

Історію К. Ясперс назвав «великим питанням», яке ще чекає свого можливого вирішення. На його думку, «матеріал традиції є підставою та межею нашого історичного знання». Він порушує цікаве питання про (не)випадковості відбору того, що передає традиція, розбирає можливі варіанти відповіді на нього, вибираючи філософську установку, яка виключає альтернативу «історичного песимізму» й «історичного оптимізму», утримуючи разом негативне та позитивне в історії. Складність проблеми традиції К. Ясперс зв'язав із радикальною відмінністю, яка існує завжди між тим, що є знанням про нього, тобто між дійсною історією і можливою історією. Для К. Ясперса історична свідомість є «явищем у часі», а «відкриття історії» – усвідомленням «радикальної відмінності», але водночас і розумінням історії як одночасності «того, що відбувається, та його самосвідомості», «історії та знання про історію». У межах того, що не є історією, приходить розуміння її змісту, який К. Ясперс зв'язував із проблемою єдності історії. Історія «має границі можливого» і водночас вона є «переходом як вираженням буття» [7, с. 196]. К. Ясперс вважав важливим утримувати у свідомості саме таке розуміння історії.

## **§ 2. Потенціалізація дійсності сучасної людини як перехід у модальність можливого**

Цілком очевидно, що межі людської діяльності у відмінності від меж історії задаються як об'єктивними умовами, так і особистісними особливостями суб'єкта, наприклад, здатностями, мотивацією досягнення успіху або уникнення невдач у тій або іншій сфері. У більш загальному плані сам соціальний простір може визначатися як «набір можливостей дії людини». У житті є не так вже багато ситуацій, коли якась віддалена мета може бути досягнута в результаті простої разової дії. Часто ця мета лежить у зоні недосяжності, оскільки поточна ситуація завжди вкладається в певні рамки, які надають людині в будь-який момент часу певний набір можливостей і перешкод. Саме із цих можливостей людині належить вибирати, щоб виконати ту або іншу дію. Саме ці перешкоди доводиться людині долати, рухаючись у напрямі бажаного результату. Подолання перешкод або вибір однієї з можливостей є проміжними цілями на шляху до якоїсь головної мети.

Варто згадати, що, за словами Сартра, усі ці перешкоди та можливості є такими лише у світлі проекту становлення людини, вільно обраного нею образу власного майбутнього. Саме бажані цілі перетворюють обставини реальності, що були досі нейтральні та байдужі людині, у її помічників і ворогів. Людина, що вільно вибрала свою мету, створює разом із нею і особливості своєї ситуації – набір можливостей, які сприяють досягненню мети, а також сукупність обмежень, перешкод [8].

Отже, ціль, яку неможливо досягти простою дією, може бути досягнута за допомогою серії дій, що є ланцюжком послідовних виборів і рішень, по суті – ланцюжком вольових актів, націлених на найближчу мету, досягнення якої створює людині нову ситуацію, зі своїм новим набором можливостей і перешкод. Так людина крок за кроком розширює рамки своєї долі, а далека мета стає усе ближчою, і рано або пізно створюється така поточна ситуація, що бажана мета виявляється в зоні простої досяжності.

Найчастіше, однак, жоден план не є більш реальним, ніж інші: кожен може досягати якоїсь мети, яка не може бути реалізована в інших планах. Отут приходить на допомогу принцип більшої імовірності: «Допустимо, що цілі, які можуть бути досягнуті двома планами, приблизно однакові. Деякі цілі можуть мати більше шансів для реалізації в одному плані, ніж в іншому, і водночас жодна з інших цілей не досягається з меншою або більшою імовірністю. Більша імовірність успіху виділяє план, як і більша включність. Коли всі ці принципи працюють разом, вибір настільки очевидний, наскільки це взагалі можливо» [9, с. 123].

Способи реалізації діяльності закріплюють шанси, що втримуються в поведінковому полі можливості, відіграють важливу роль у соціальній диференціації та стратифікації. П. Сорокін говорив у цьому зв'язку про «інститути, що селекціонують», і підкреслював значення характеру перешкод, які ці інститути встановлюють для індивідів. Якщо ці перешкоди «злоякісні» і «неадекватні», це веде до сумних наслідків для всього суспільства. Якщо ж вони адекватні та правомірні, то і соціальний розподіл індивідів приведе до процвітання всього суспільства [10, с. 39].

Припустимо навіть, що перешкоди на шляху здійснення можливого будуть «адекватні та правомірні». Чи можна в такому разі очікувати дослідження своїх можливостей більшістю людей, чи підтримає їх у цьому спрямуванні сучасна культура? Один із найбільш точних описів того, як людей редукує можливе, знаходимо в М. Гайдегера у трактаті «Буття та час»: «Це нівелювання можливостей присутності до найближчого доступного здійснює разом із тим зашторювання

можливого як такого. Середня повсякденність стає сліпа до можливостей і заспокоюється одним «дійсним». Ця заспокоєність не виключає розширеної діловитості турботи, але збуджує її. Воля неволить позитивні нові можливості, але наявне в розпорядженні «тактично» видозмінюється таким чином, що виникає видимість якихось здійснень» [11, с. 125].

Навіщо взагалі людині потрібні різноманітні можливості, для реалізації яких не вистачить найдовшого життя? Життя, яке насичене можливостями, відчувається багатшим та дієвішим, ніж життя, зведене у площину актуального існування. «Якщо на одну одиницю реальності доводиться усе більше можливостей, <...> тоді культура прогресує» [12, с. 238].

Але сучасна людина виявляється не тільки «ураженою» незліченними неможливостями. Інший важливий наслідок життя переважно у світі можливого – вимушеність час від часу долати невизначеність. У сучасних природничих науках невизначеність пояснюється через поняття вірогідності і варіації, тобто передбачається, що вона тим вища, чим рівнішою виявляється вірогідність різних варіантів розвитку подій. Максимальна невизначеність є тоді, коли необмежена кількість можливих варіантів має однакову вірогідність реалізації, а для суб'єкта, що пізнає, необмежена кількість можливих припущень має однакову імовірність істинності (інформаційна ентропія). Насправді, однак, усі фізичні, хімічні та інші процеси у світі такі, що здійснюються у досить впорядкованих послідовностях, у результаті чого виникають більш імовірні та менш імовірні (і навіть неймовірні) варіанти. Завдяки цьому в суб'єкта, що пізнає, з'являється те, що прийнято називати інформацією.

На відміну від мистецтва, філософія не має в розпорядженні своїх особливих простору і часу для розгортання вигаданих подій. Вона не будує можливі світи так, начебто вони були дійсними – вона представляє дійсний світ, як один із можливих, «уможливорює» його: все, що мислиться філософськи, виявляє свою можливість бути іншим. Філософію цікавлять не стільки можливі світи, скільки світи можливого, те, як вони розкриваються у нашому світі. Це таке можливе, яке сумісне з нашим світом і поступово його перетворює, потенціює в етиці, психології, культурі. Із зростанням сфери мислимого людський світ усе більше переходить у модус можливого, як текстуальний, знаковий, інформаційний, комп'ютерний всесвіт усе більше розчиняє в собі всесвіт фактів. Ідеться про потенціалізацію, або «уможливлену» дійсність, її перехід в іншу модальність.

М. Епштейн, який працював над проблемою можливого у філософії, у цьому зв'язку пропонує нову інтерпретацію трансценденції. Із часів І. Канта зазвичай під трансцендентними розуміються деякі універсалії, сутності, що незримі і невідчутні у цьому світі, але існують за його рамками. Модальне ж розуміння трансцендентного наділяє його іномірністю, іномодальністю буття. У такому разі іманентне – це те, що залишається в межах можливого досвіду, а трансцендентне – те, що виходить його за межі. Більше того, М. Епштейн робить узагальнення, важливі у плані соціальної філософії і навіть політології. На його думку, XX ст. продемонструвало дві моделі розвитку: (1) «реалізація можливостей» як звуження їх до однієї, бажаної й обов'язкової реальності, наслідком чого являється відсікання інших альтернатив, принесення їх у жертву одній, що реалізовується і вимагає одностайності, – модель, реалізована у Східній Європі й Азії; (2) розвиток не від можливого до реального, а від реального до можливого – не випадково до Західної Європи і Північної Америки, де ця модель була реалізована, так часто застосовується визначення «суспільства можливостей». Час показав переваги останньої моделі [13, с. 176–179].



У політиці опитування громадської думки рейтинги перетворюють вибори на багатоступінчастий спектакль, де одні умовні допущення стимулюють та ініціюють інші. Політика виявляється не лише і не стільки «мистецтвом можливого», скільки мистецтвом «уможливлення» реальності. Споживач купує не стільки товар, скільки можливість «вдихнути аромат джунглів», «повернути безтурботність молодості» і т. д. Імідж витісняє реальність, надаючи їй вторинного, віртуального характеру деякої гіперреальності. І все це можна множити на досягнення сучасних інформаційних технологій, Інтернет, інтерактивні мультимедіа, що породжують віртуальну реальність і грають все більшу роль в освіті, банківській справі, індустрії розваг і т. п. Сучасний Захід – буквально цивілізація можливостей. Людині, що виросла в суспільстві першої моделі з її тяжкими реальностями, зазвичай важко включитися в цю гру можливостей, де все ковзає на грані «якби», де одна можливість трохи відкриває іншу, а уся реальність складається із чергування можливостей, які самі по собі рідко реалізуються. Американці часто продають ще не викуплені будинки і купують, знову ж таки у кредит, інші, ще дорожчі будинки, збагачуючись по висхідній своїх можливостей, переходячи з однієї кредитної лінії на іншу. Тим самим створюється безперервний ланцюг або навіть мережа можливостей, у якій все важче уловити хоч би одну «реальну» ланку.

«Від каменя до дерева, від дерева до тварини, від тварини до людини, від раба до вільного лежить шлях зростання міри можливого стосовно наявного буття» [13, с. 120–121]. Цей самий вектор наслідує і суспільство у своєму розвитку від деспотизму до демократії. У зв'язку із цим видається важливим ще одне нетривіальне спостереження М. Епштейна, який розводить поняття свободи і можливості на тій основі, що «суспільство можливостей» будується по той бік дихотомії «свобода – деспотизм». У постдемократичному суспільстві поняття «свобода» втрачає сенс, оскільки втрачається його корелят, об'єктивне буття і необхідність. Це суспільство не стільки вільне, скільки можливе.

Можливе представляє інтерес не лише в лібералістській перспективі, але й у плані метафізики моральності і права взагалі. М. Епштейн вводить два критерії: (1) наскільки людина зберігає себе як можливість і (2) наскільки вона дозволяє іншим проявити свої можливості. При цьому етика самосвідомості природно доповнюється етикою взаємовідносин. Є люди, з якими ми відчуваємо свою обмеженість, а є люди, з якими відчуваємо свою абсолютну відкритість, готовність змінюватися, помічаючи в собі раніше невідоме, відкриваємо нові світи, у яких можемо бути разом. Наші близькі, учителі, друзі, улюблені поети і письменники відкривають у нас ті світи, про які ми могли і не підозрювати. При цьому можливість з'являється не просто як ще не реалізований потенціал, а швидше як неможливість повної реалізації, як шлях.

Можливе – категорія, яка принципово важлива для персонології. За усієї ролі соціально-культурного середовища найглибший момент у самосвідомості особи – «Я», котре ще не ідентифіковане, не явлене («людина без властивостей»), «Я», якого ще немає, але яке можливе. «Я можу бути», і це «можу» зберігається під оболонкою будь-кого «Я є». Особа – можливість сама собою, яка не вичерпується ніякою самореалізацією. Більше того, на кожному своєму ступені самореалізація ірреалізує «Я», відсовуючи його вглиб власних можливостей. «Я» – це вічна нездійсненність, – пише М. Епштейн, – і якщо безсмертя можливе, то саме тому, що безсмертна сама можливість: особа ніколи і ні в чому не реалізується, а значить і не може зникнути як можливість» [13, с. 140–141]. Геніальні люди, такі як Моцарт, Гете, Пушкін, Франко, Ніцше та ін., тому такі привабливі й загадкові, що вони себе реалізували, але не

повністю, у них із кожною реалізацією відкривався і наростав надлишок якихось нових можливостей, які залишилися за гранню історії.

Видається, що М. Епштейн глибоко правий, що пов'язує феномен суїцидно-небезпечного віку в межах 37–43 років та 68–73 років із кризою можливостей [13, с. 159–170]. Так, у середньому віці в людини може скластися враження, що усі можливості пізнані і реалізовані, що залишається тільки повторювати себе, і життя втрачає заклик і горизонт. Обтяжливим стає усвідомлення того, що ти пережив уже молодість – пору своїх можливостей, і тобі відтепер залишається жити тільки реальністю, яка вона є. Але за цим перевалом починається зворотний процес: людина знову росте як потенційна істота, яка свідомо не може реалізуватися в цьому житті і яка забирає свої можливості із собою. Пізня зрілість і старість – вік накопичення таких можливостей, нового терпіння, прозорливості, чутливості до деталей і символів, прийняття чужих думок і культур, які в неможливості своєї реалізації для нас означають горизонт уже іншого, не нашого світу.

Таке трактування можливого, як потенціювання особи, не просто близьке юнгівській індивідуалізації. Ідеться про витягання з модального розуміння буття підстав метафізики моральності і формальної етики. Жити так, ніби можливість мого вчинку відрізнялася від його реальності, що вже залишилася у минулому, – означає будувати життя, кожного разу наново примножуючи можливості.

Можливе етичне не лише у плані метафізики моральності. Воно проявляється і в етикеті, який багато в чому ґрунтований на перетворенні належного на можливість, переведенні поведінки в модус «якби». Зокрема, мовний етикет полягає в тому, щоб наказовий спосіб замінювати умовним. Ввічливість зводиться до того, щоб не обтяжувати інших своїми проблемами і потребами. У відносинах між людьми виправдані не вимоги один до одного, а можливості, які ми створюємо один для одного.

Навіть таке просте міркування дає підстави для серйозних уточнень в осмисленні як золотого правила етики, так і категоричного і практичного імперативів І. Канта. Як постулат уможливленої етики, постає принцип: «Максимізуй свої можливості у співвідношенні з потребами інших», або «Роби так, щоб твої найбільші здібності слугували найбільшим потребам інших людей». Тобто пережити небувалість і нездійсненність свого буття, бути можливістю для іншої людини і сприймати її як відкриту можливість. Перед нами ціла програма, що відкриває сфери нового душевного досвіду, нової делікатності, терпимості, інтелектуальної щедрості.

Зрештою релевантність того чи іншого філософського методу визначається його творчим потенціалом, інтенсивністю змістоутворення. Деконструктивістів цікаво читати з погляду інтелектуальної етнографії – побуту й устоїв філософської культури кінця ХХ ст. Їхній критицизм і скептицизм несе із собою радість пізнання банальної обставини: структури у світі немає, вона вноситься в нього розумом. Так, у місті тексту немає центру, він увесь складається з околиць. Так, у світі немає центру, немає того, що означає, але воно з'являється з особою. І тоді з'являється сенс.

У зв'язку із цим будь-яке мислення є персонологічним і персоніфікованим, оскільки виражає спроби кінцевої істоти зрозуміти нескінченне. Мислення пов'язане з вибором особою завжди унікальної і неповторної позиції і водночас із відкритістю іншим позиціям, які завжди залишаються можливостями для мене, а відтак визначають сенс мого перебування тут і зараз. Споконвіку відзначено діалогічний характер філософствування. Автор-філософ не просто мислить, але демонструє можливість думки, і тому він потребує фігури-посередника, яка б актуалізувала ту або

іншу думку, але при цьому не ототожнювалася із самим автором: Сократ у Платона, Заратустра у Ніцше.

На думку М. Епштейна, потенціологія виявляє філософську спільність ряду проблем, які раніше нарізно піднімалися історією, психологією, етикою, фізикою, економікою, юриспруденцією: «Чи йдеться про потужність держави, про панування певного класу, про юридичні або моральні заборони, про силу індивідуальної волі, про еротичні бажання, про віру в божественне одкровення, про можливість існування інших світів або про вірогідність зіткнення елементарних часток, – перед нами усюди є «можливість» як універсальна властивість, усеосяжна «потентність» людини і всесвіту, яка ще не знайшла для себе об'єднуючої дисципліни в системі знань» [13, с. 227]. Таким чином, філософія можливого виявляється введенням не лише у третю, посткритичну, епоху мислення, але і в нову філософську дисципліну потенціологію.

### **Висновок**

Підбиваючи підсумки, можемо визнати деякі тенденції в пошуках підстав нового парадигмального зрушення в гуманітарних науках. По-перше, оскільки культура й історія – це тільки різні ракурси погляду на соціальну реальність і різні її тлумачення, то і різні закономірності й алгоритми культурної стійкості і культурної варіативності перебувають у тісному взаємозв'язку із процесами історичного розвитку суспільства. Під час історичного розвитку культури відбувається розширення меж соціальної свободи людини, слабшає контроль над нею і примусовий характер соціокультурних установок, що панують над суспільством. Культура історично еволюціонує від соціальних звичаїв людей на ранніх етапах історії до свободи раціональної поведінки людини на сучасному етапі. Тим самим динаміка історичного розвитку проявляється в тому, що у варіанті культурної революції і подолання традиції модальність можливості починає визначати основні системотвірні параметри функціонування суспільства.

По-друге, сучасна людина у всіх своїх взаємодіях так чи інакше стикається з невизначеністю фізичних і хімічних параметрів навколишнього світу та окремих об'єктів, з невизначеністю розвитку соціальних, політичних і економічних процесів, з невизначеністю результату кожної ситуації в її власному житті. Невизначеність існує для неї як принципова невідомість майбутнього, причому не тільки віддаленого, але й того, яке настане через кілька годин і хвилин; як недостатність інформації або її надмірна різноманітність у поточних ситуаціях; як відсутність у неї точних уявлень про власні цілі, інтереси і т. д. Усе це породжує неминучість виникнення безлічі альтернатив, варіантів, що мають різну (і, як правило, також невизначену) імовірність істинності або реалізованості. У результаті всяка невизначеність зумовлюється наявністю фундаментального фактору часу, психологічна суть якого полягає в безперервному перетворенні невизначеності у відносну визначеність, але загалом поступово розширює сферу можливого і варіативного.

Адже навіть у тому, що стосується майбутнього, людина його планує, прогнозує, ставить близькі та віддалені цілі, розробляє програми дій. Зараз вона виконує дії, які зроблять потрібний їй вплив на те, що буде завтра. Тим самим вона прагне зменшити невизначеність, що таїться в майбутньому, і зробити так, щоб коли воно стане сьогоденням, у ньому було якнайбільше позитивної для неї варіативності. Уся історія людства доводить постійне прагнення людей зменшити невизначеність свого існування і тим самим розширити сферу можливого у своєму житті.

Водночас, хоч область можливого у сфері людської історії та культури значно зросла, людина, узята в аспекті її можливостей (більш-менш схожих для усіх людей), виявляється менш унікальною, ніж в аспекті її дійсності, її актуальної даності. Тому не виключено, що тенденції культурного та історичного розвитку із часом можуть повернутися у зворотний бік, у бік «визначеності» реального.

### **Список використаних джерел:**

1. Кузанский Н. Избранные философские сочинения / Н. Кузанский. – М. : Соцэкгиз, 1977. – 149 с.
2. Леви-Стросс К. Печальные тропики / К. Леви-Стросс. – М. : Мысль, 1984. – 220 с.
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм. – М. : Наука, 1991. – 576 с.
4. Фейгин О. Тайны квантового мира: О парадоксальности пространства и время / О. Фейгин. – М. : Аст-Пресс книга, 2010. – 288 с.
5. Балтес П. Всевозрастной подход в психологии развития: исследования динамики подъемов и спадов на протяжении жизни / П. Балтес // Психологический журнал. – 1994. – Т. 15. – № 1. – С. 60–80.
6. Доброхотов А. Внутренняя форма античной культуры в трудах Т.В. Васильевой / А. Доброхотов // Vivit virtus. Сборник, посвященный памяти Т.В. Васильевой. – М. : Прогресс-Традиция, 2011. – 304 с.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – пер. с нем. – 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – 280 с.
8. Сартр Ж. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж. Сартр. – М.: Республика, 2000.
9. Канеман Д. Принятие решений в неопределенности: Правила и предубеждения / Д. Канеман, П. Словик, А. Тверски. – Х. : Изд-во Инс-та прикладной психологии «Гуманитарный Центр», 2005. – 230 с.
10. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М. : Политиздат, 1992. – 310 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. Избранные параграфы / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 2000. – 220 с.
12. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV – XVIII вв. / Ф. Бродель. – М. : Прогресс, 1986. – 622 с.
13. Эпштейн М. Философия возможного / М. Эпштейн. – СПб. : Алетейя, 2001. – 359 с.